

MANUEL GESTEIRA GARZA

LA EUCARISTIA, COMO SACRIFICIO INCRUENTO EN LA TRADICION PATRISTICA

I. ORIGEN Y SIGNIFICADO DE LA EXPRESION «SACRIFICIO INCRUENTO»

Una de las razones aducidas por los Reformadores del siglo XVI para impugnar el carácter sacrificial de la eucaristía era que el sacrificio exige una «mactatio» o inmolación, pero es imposible que el Resucitado pueda volver a ser inmolado. Una objeción en la que coinciden tanto M. Lutero¹ como J. Calvino², y de la que, en los debates de Trento, se hará eco Melchor Cano³.

Contestando a esta dificultad, el concilio de Trento —entre otros recursos— echó mano de la fórmula «sacrificio incruento», ya conocida por la anterior tradición de la Iglesia, afirmando que «in divino hoc sacrificio quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis 'semel se ipsum cruenta obtulit'». De manera que, siendo uno mismo el sacerdote y la víctima, ésta es en la eucaristía «sola offerendi ratione diversa». Hay, pues, una unidad de sacrificio con una doble modalidad de oblación (cruenta en la cruz e incruenta en la eucaristía): «cuius quidem oblationis (cruentae, inquam) fructus, per hanc incruentam uberrime percipiuntur»⁴.

¹ «Vere vestrum sacrificare est impiissimum recrucificare»: M. LUTERO, *De abroganda Missa privata* (WA 8.421).

² Cf. J. CALVINO, *Inst. Rel. Christ.* 18, 51 y 54 (CR 29,1024.1026).

³ Cf. CTr VII/2,536-553.

⁴ Decr. de Missae sacrificio cap. 2; ses. 22 (1562): DS 1743.

El concilio trató de compaginar la dimensión sacrificial de la eucaristía con el sacrificio pretérito de Cristo en la cruz, aunque perennizado ya por la resurrección, que hace de la eucaristía un «sacrificio» nuevo y singular. Dimensión captada por algunos teólogos de Trento, que acertaron a poner en relación el «incruentum» con el hecho de la impasibilidad del Resucitado y de su oblación celestial. Pues Cristo, que se ofreció en la cruz «passibiliter et cruenter, nunc se obtulit incruenter et impassibiliter et immortaliter»⁵. Se trata, pues, del mismo sacrificio de Cristo, pero ya «immortalis et incruentum, ut nunc est in coelo»⁶.

Pero ¿dónde y cómo surgió —en la tradición eclesial— la expresión «sacrificio incruento» y cuál fue su sentido o significado original?

II. LA UTILIZACION DEL TERMINO GRIEGO «ANAIMAKTOS» (INCRUENTO) EN EL AMBITO PRECRISTIANO

1. EN LA LITERATURA CLÁSICA GRECOLATINA

En la antigüedad clásica precristiana, la palabra «incruento» apenas tiene un sentido religioso, e incluye significaciones diversas. En la literatura griega, los adjetivos *anaimos* o *anaimaktos*, así como el adverbio *anaimôti*, se aplican a seres considerados como carentes de sangre⁷. Un sentido genérico encierra también el equivalente latino *incruentum*, referido preferentemente por los clásicos al ámbito de lo militar (a una batalla o a una victoria incruenta) o aplicado a ciertas entidades jurídicas (como a una ciudad o al imperio)⁸.

⁵ Así FRANCISCO SENENSE: CTr VI/1,346,20s.

⁶ Cf. J. A. DELPHINUS: CTr VI/1,349,17. De modo similar M. ROCHA (Feltrensis) (CTr VII/2,476). Otros autores insisten en el «sacrificio celestial» del Resucitado: así R. TAPPER (CTr VII/2,498-99).

⁷ Se utiliza *anaimos* o *anaimaktos* referidos a animales carentes de sangre, como los insectos o los ofidios: cf. ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* 1,4. O a partes del cuerpo humano que no tienen sangre, o a carne desprovista de sangre (*anaimosarkos*): cf. PLATÓN, *Timeo* 70c.72c; *Protg.* 321b; y ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* A,19. Cf. voces *anaimaktos*, *anaimos*, *anaimôn*, en *Thesaurus Graecae Linguae*, París 1985, I/2, 376-377; y H. G. LIDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1983, 105.

⁸ El adjetivo *incruentus* es utilizado sobre todo por los historiadores latinos —Salustio, Tito Livio o Tácito—, pero referido siempre a enfrentamientos bélicos. Tito Livio habla de «incruento proelio», «incruento milite», «incruentus devicit» (Alejandro Magno a Darío). Séneca, de «incruentum imperium» y de una «incruenta civitas», mientras Quintiliano alude a una «occisio» «incruentis manibus». Cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig 1934ss, 7/1,1059-1069). En el ámbito latino, el término incruento

Sin embargo, y con un cierto cariz religioso, ya en los albores de la literatura helénica, Homero aplicó el calificativo de *anaimos* a los dioses, seres «sin sangre e inmortales»⁹. Hay otros dos pasajes en los que el término *anaimaktos* (incruento) aparece en relación con el culto, aunque referido al altar: Diógenes Laercio, en su «Vida de los filósofos», dice de Pitágoras que «prohibía ofrecer víctimas (*sphagia*) a los dioses, y sólo consentía venerar el altar sin sangre (*tên anaimakton bômon proskynein*)»¹⁰. De modo similar, la literatura órfica habla de un «altar incruento»¹¹. Fuera de estos dos casos nunca aparece este término referido al sacrificio (que en el paganismo era de ordinario cruento)¹².

2. EN EL JUDAÍSMO, TANTO BÍBLICO COMO EXTRABÍBLICO

En lo que atañe al judaísmo, el Antiguo Testamento (LXX) tampoco utiliza la expresión «sacrificio incruento» (*thysía anaimos* o *anaimaktos*)¹³. Sólo una vez habla de «sacrificio puro» (*thysía kathara*), en Mal

no implica sentido religioso, y menos aún cultural, por lo que no dice relación alguna al sacrificio.

⁹ Los dioses «*anaimones eisi kai athanatoi kaleontai*»: HOMERO, *Iliada*, E(5),341. Por el contrario, HERODOTO habla de doses «con carne y sangre (*enaimoi te kai sarkôdees*)». Cf. *Thesaurus Graecae Linguae* I/2,377.

¹⁰ DIOGENIS LAERTII, *De clarorum philosophorum vitis* 8,1,22: cf. edic. A. Westermann-J. F. Boisson, París 1862, 209.

¹¹ El texto habla de «*anaimaktos bômos*»: cf. *Orph.Lit.*, citada en *Thesaurus Graecae Linguae* I/2,377.

¹² En el ámbito helénico «*thyô*» y «*thyma*» significan de ordinario «Schlachtopfer» (y alguna vez se contraponen a «*hierieia*» y «*agna thymata*», como «unblutiges Opfer»). De modo similar, «*thysía*»: «geläufigerweise wird dieser Terminus für ein blutiges Opfer verwendet sowie für die Mahlzeit, die darauf folgt»: H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer*, Köln-Bonn 1975, 43.

¹³ Por lo que es inútil buscar estas voces en E. HATCH-H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, Graz 1954, I,77. Sin embargo, aunque el Antiguo Testamento nunca utilice la expresión «sacrificio incruento», no desconoce la realidad de sacrificios sin sangre: la *minhah* u oblación de dones (*thysía dôrôn*) (Lev 2). Pues además del «*zebah*» (*thysía*: LXX) que «bezeichnet das blutige Schlachtopfer», «wobei an ein Schaf, eine Ziege oder ein Rind gedacht ist» (cf. Gn 31,54; 1 Sam 6,15, etc.) e implica la idea de comunión del oferente con Dios, está también la «*minhah*» (*prosphora* o *dôrôn*: LXX) que, en cambio, «bezeichnet es das unblutige Opfer» y expresa el sentido del don, unido a la adoración o la acción de gracias (y puede significar también «Speiseopfer»). Cf. H. MOLL, o.c., 44-45. Cf. además: R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1985, 518-577 (sobre todo 528-548); R. J. DALY, *Christian Sacrifice*, Washington 1978, 11-145, así como A. DEISSLER, *Das Opfer im Alten Testament*, en K. LEHMANN-E. SCHLINK (ed.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, Freiburg 1983, 17-35 (ulterior bibliografía).

1,11¹⁴. No obstante, hay una evidente recusación de los sacrificios cruentos en Is 1,11.15b: «harto estoy de holocaustos de carneros»; «no quiero sangre de toros, ni de ovejas, ni de machos cabríos». «Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, limpiaos», aprended a hacer el bien. Tampoco en los escritos de Qumran se encuentra la voz «incruento», aun a pesar de su oposición al culto oficial, cruento, del templo de Jerusalén. Ni existe mención alguna de Mal 1,11 sobre un nuevo sacrificio incontaminado¹⁵.

Filón de Alejandría († 50 d.C), aun dada su propensión a acentuar el sacrificio espiritual¹⁶, nunca emplea los términos *anaimos-anaimaktos*. Ni se halla cita alguna de Mal 1,11 en sus escritos¹⁷, aunque insista en el «sacrificio de alabanza (*thysía ainêseos*)» y en la necesaria pureza de las víctimas¹⁸. En Filón el culto es interpretado no como impetración, ni como don u oblación de cosas materiales —por parte del hombre— a un Dios necesitado de ellas, sino como acción de gracias¹⁹. Desde esta perspectiva interpreta la sangre del sacrificio, derramada en círculo en torno al altar, en sentido simbólico: dado que la sangre «es, propiamente hablando, la libación de la vida (*psychês gar... esti spondê to haima*)», el espíritu humano, recorriendo el círculo que pasa por las fases «de la palabra, de la resolución y de la acción, debe llevar a cabo su deseo de agradar a Dios» en el don de sí mismo²⁰. Finalmente, en la literatura

¹⁴ Cf. E. HATCH, *Concordance* II, 664-666 (voz *thysía*) y 698-699 (voz *katharos*).

¹⁵ Cf. J. CARMIGNAC, etc., *Les Textes de Qumran*, París 1963, II, 357 y 395 (voz «sacrificio»). Únicamente en el *Documento de Damasco*, donde se rechaza toda participación en el «culto sacrílego», se alude a Mal 1,10 —«no vengáis a abrazar mi altar»—: cf. II, 168. Sobre el sacrificio en Qumran, cf. R. J. DALY, o.c., 157-174 que (además de aducir los textos) resalta la espiritualización del culto y su vinculación a la liturgia celeste.

¹⁶ FILÓN tiende a identificar el sacrificio con el «éxodo» o la «pascua», que a su vez coincide con «el paso de las pasiones a la práctica de la virtud». Cf. *De sacrif. Abel. et Cain*, 63 y *Legum Alleg.* 3,94; *Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, París 1961ss, 4,126 y 2,224.

¹⁷ Cf. los índices de términos en *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Berlín 1926, 7/1,43 para las citas bíblicas; 89 para «anaimos, anaimaktos»; y 7/2, 394-95, para la voz «*thysía*».

¹⁸ Víctimas puras para el sacrificio (*kathara... pros thysías*): cf. *De Special. Leg. I. 134*, *Oeuvres* 24,91. El sacrificio de alabanza consiste en ofrecer himnos, acciones de gracias y plegarias como signo de gratitud: cf. ib. I,224, *Oeuvres* 24,144.

¹⁹ Cf., p.ej., *De Spec. Leg. I*, 209-211: *Oeuvres*, 24, 132-137. Sorprende la frecuencia con la que aparece en FILÓN el término «eucaristía». Sobre la conexión entre eucaristía y sacrificio (de alabanza) en FILÓN y su posterior influjo en algunos Padres, sobre todo en Orígenes, cf. la documentada obra de L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, Innsbruck 1982, 59-62 y 165-167.

²⁰ *De Spec. Leg.*, I, 205: *Oeuvres*, 24, 130-132.

profana judía, el historiador Flavio Josefo utiliza en diversas ocasiones las palabras *anaimos* y *anaimaktos*, si bien referidas al ámbito de lo militar²¹.

Resulta sorprendente, sin embargo, el hecho de que el primer documento en el que se utiliza de forma explícita la expresión «sacrificio razonable e incruento» sea un libro apócrifo judío: el «Testamento de Leví»²². En el contexto de una descripción de la liturgia celestial, que explica las funciones de los espíritus angélicos en los «siete cielos», habla del «quinto cielo», «el más alto de todos», donde «habita la Gran Gloria en el Santo de los Santos, superior a toda santidad. En el siguiente cielo están los ángeles de la presencia del Señor, sus servidores, que interceden ante El por los pecados de los justos, cometidos inadvertidamente. Ofrecen al Señor una ofrenda de suave olor, un sacrificio razonable e incruento (*logikê kai anaimaktos thysia*)»²³.

²¹ Cf. K. H. RENGSTORF, *A complete Concordance to Flavius Josephus*, Leiden 1973, I, 93. El término *anaimaktos* aparece en *De Bello Jud.* 3,333; 5,383; 6,52; mientras *anaimos* se encuentra en: *ib.*, 2,495; 4,40,415,529; 5,74; 6,403, y *Antiq.*, 19,115. Utilizado en sentido militar y referido a batallas sin víctimas o pérdidas humanas (significado no frecuente en autores griegos clásicos, y que puede provenir de la influencia latina que sufrió este autor).

²² Obra que forma parte de otro libro más amplio: el *Testamento de los 12 Patriarcas*. No cabe excluir cierto influjo cristiano en esta obra, aun cuando exista un texto arameo anterior, hallado en Qumran. Cf. más datos en: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1987, 5,14-20. La influencia cristiana se hace sin duda perceptible en esta glosa de la versión eslava del *Testamento de Leví* 7,4: «Se mostrará el Señor salvando por sí mismo a todo género humano sin sangre. Mira como los ángeles de Dios no ofrecen en sacrificio al Señor la sangre de los novillos o de los machos cabríos, sino que le dan gracias con un sacrificio puro. Del mismo modo también nosotros, los cristianos, ofrecemos al Señor el cuerpo y la sangre, ofrenda pura según el orden de Melquisedec»: *Apócrifos* 5,71.

²³ *Testamento de Leví* 3,6, en *Apócrifos* 5,47. El texto griego puede encontrarse en R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarches*, Darmstadt 1966, 34. Hay cierto paralelismo entre la *logikê thysia* de este pasaje y la *thysia hagia-logikê latreia* de Rom 1,12. R. J. DALY, citando a M. Philonenko, advierte que la expresión «*anaimaktos thysia*» proviene «not from the original author but from the Jewish redactor who, like the sectarians of Qumran, rejected the Maccabean priesthood and developed perforce a spiritualized idea of sacrifice»: *Christian Sacrifice*, 148.

III. EL RECHAZO DEL «SACRIFICIO DE SANGRE» EN LA TRADICION CRISTIANA ANTERIOR AL CONCILIO DE NICEA

1. LA TENSION ENTRE UN SACRIFICIO MATERIAL CRASO Y UN SACRIFICIO ESPIRITUAL

a) *La eucaristía, un nuevo sacrificio de alabanza*

Al igual que en el Antiguo, nunca en los escritos del Nuevo Testamento encontramos la expresión «sacrificio incruento»²⁴. Aun cuando existe también un rechazo explícito de los sacrificios cruentos en la carta a los Hebreos. Pues «es imposible que la sangre de toros y machos cabríos borre los pecados» (Heb 10,4; pero cf. Heb 9,13). Al antiguo sacrificio carnal (de seres irracionales) que acaece en «sangre ajena», se contraponen el nuevo sacrificio personal de Jesús que tiene lugar en «su propia sangre (vida)» (cf. Heb 9,6-10.13-14.25-26).

Tampoco la palabra «anaimaktos» forma parte del vocabulario de los primeros escritores eclesiásticos del siglo II, aunque los Padres apostólicos resaltan con vigor la novedad del sacrificio cristiano, entendido sobre todo como un sacrificio de alabanza y de acción de gracias tributado a Dios por la Iglesia. Así, la *Didaché* insiste por dos veces en el «sacrificio puro (*thysía kathara*)»: bien vinculándolo a la acción de gracias y la confesión de los pecados o en una cita de Mal 1,11. En este contexto se insiste en que la reunión de la asamblea no se haga sin la reconciliación previa, «para que no se profane el sacrificio (*mê koinôthe hê thysía*)»²⁵. Por último, recomienda a los cristianos abstenerse de comer «lo sacrificado a los ídolos (*eidôlothyto*), pues es culto (*latreia*) de dioses muertos»²⁶, excluyendo así el uso de la carne inmolada en los sacrificios cruentos paganos.

b) *Frente al culto material idolátrico, un Dios que es espíritu reclama un culto espiritual*

La primitiva tradición cristiana vincula la espiritualidad del sacrificio y la oblación a la realidad espiritual del Dios vivo y creador, en con-

²⁴ Por lo que las voces «anaimos» y «anaimaktos» se buscarán en vano en diccionarios como el de W. BAUER, WzNT o en el KITTEL, ThWNT.

²⁵ Cf. *Didache* 14,1-3; D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 1950, 91. Sobre la «*thysía kathara*», cf. más datos en: H. MOLL, o.c., 112-115.

²⁶ *Did.* 6,3; RUIZ BUENO, 84. Cf. 1 Cor 8,1.7.10; 10,18-22; así como Hch 15,29; 21, 25. donde se une el «idolotito» a la sangre (cf. además Ap 2,14.20).

traposición al materialismo craso propio de la religión idolátrica. Si a dioses materiales e inanimados les concierne un culto cruento de víctimas carnales, a un Dios vivo y espiritual sólo puede ofrecérsele un culto personal, «racional». Desde esta perspectiva, Clemente Romano insistía ya en el «sacrificio de alabanza» (cf. Heb 13,15), pues ninguna cosa material debemos ofrecer a Dios, ya que «de nada en absoluto necesita el que es Dueño de todas las cosas, si no es de que le confesemos». Por eso dice David: «sacrifica a Dios un sacrificio de alabanza (*thysian aineseôs*), cumple tus votos e invócame (Sal 50,14-15)», porque «sacrificio es para Dios un espíritu contrito» (Sal 517,19)²⁷, y «un sacrificio de alabanza (*thysia aineseôs*) me glorificará»²⁸. Clemente alude a los antiguos sacrificios judíos —los de Caín y Abel, el de Isaac o el de David— pero re-interpretándolos en un sentido moralizante²⁹.

Este mismo rechazo del sacrificio material (cruento) se refleja en otros escritos de la Iglesia antigua. Así, la Carta a Bernabé subraya la inanidad de los sacrificios (materiales) judíos, ya que el Señor manifestó por los profetas «que no tiene necesidad de sacrificios ni holocaustos, ni de ofrendas (*oute thysiôn, oute holokautômâtôn, oute prosporôn*)», citando Is 1,11.13. Por eso los cristianos tenemos «una ofrenda no hecha por mano de hombre (*mê anthropopoiêton... prosporan*)», pues Dios no mandó a los padres, al salir de Egipto, que «ofrecieran holocaustos y sacrificios (*holokautômata kai thysias*)» (cf. Am 5,25-27; Jer 7,22-23; Hch 7,42). Y prolongando la tesis mantenida por 1 Clem, afirma también que «sacrificio para Dios es un espíritu contrito», que glorifica al Dios que lo ha plasmado (Sal 51,19)³⁰. De modo similar, el Discurso a Diogneto contrapone el nuevo culto cristiano al antiguo judío. Los judíos se diferencian de los paganos en que adoran a un solo Dios; pero coinciden con ellos al ofrecerle el mismo tipo de sacrificios que los que aquéllos ofrecen a sus ídolos. Pues, mientras los paganos ofrecen «sacrificios a ídolos insensibles y sordos», los judíos creen ofrecer sacrificios a Dios «como si éste tuviera necesidad de ellos», siendo así que el Dios creador y dador de todo «de nada puede estar él mismo necesitado, cuando es él quien procura las cosas a los mismos que se imaginan ofrecérselas». Por eso los judíos, que intentan «ofrecerle (a Dios) sacrificios de sangre y de grasa (*thysias di'haimatos kai knisês*) y holocaustos, y enaltecerle con estos honores»³¹ en nada se diferencian

²⁷ Cf. 1 Clem 52,1-4 (RUIZ BUENO, o.c., 225).

²⁸ 1 Clem 35,12, aludiendo a Heb 13,15 (RUIZ BUENO, o.c., 214-215).

²⁹ Cf. 1 Clem 4; 10,7; 18,16s; 31,3 (RUIZ BUENO, o.c., 180s.187.196.206).

³⁰ Cf. Ep. Bernabé 2,6-8.10 (RUIZ BUENO, o.c., 773-774).

³¹ Disc. Diogneto, 3 (RUIZ BUENO, o.c., 848).

de los paganos. Finalmente, el Pastor de Hermas habla de la observancia del ayuno como «sacrificio grato (*thysía dektê*) a Dios»³². Nos hallamos, pues, ante una desvalorización explícita del «sacrificio de sangre» o cruento, pero sin que aparezca aún la palabra «incruento».

Quizá el autor más representativo a este respecto sea Justino († 165), que subraya la importancia del sacrificio de acción de gracias e impenetración frente a los sacrificios carnales del judaísmo. Dios no acepta los sacrificios antiguos, pues Mal 1,10-11 anuncia ya «acerca de los sacrificios que en todo lugar le son ofrecidos por nosotros los gentiles»: el pan y el cáliz de la eucaristía³³. Justino habla de una «verdadera raza sacerdotal de Dios (*archieratikon to alêthinon genos*)», que le ofrece sacrificios agradables y puros (*thysías euarestous kai katharas*)³⁴. «Pues de todos los sacrificios (*thysías*) que Jesucristo ordenó que se hicieran, a saber, en la eucaristía del pan y del vino —sacrificios que hacen los cristianos en todos los lugares de la tierra— ya de antemano testimonia Dios que le son agradables (*euarestous*)» (y cita Mal 1,11)³⁵. A su vez, frente a los paganos —rechazando la acusación de ateísmo que éstos lanzaban contra los cristianos—, subraya con razón que Dios no necesita «de sangres (*haimatôn*) ni de libaciones ni de inciensos». Porque «el único honor digno de él» es «no el consumir por el fuego lo que por él fue creado para nuestro sustento, sino ofrecerlo (*prospherein*) en beneficio nuestro y de los pobres; y así, mostrándonos agradecidos (*eucharistous*) a él, dirigirle por nuestra palabra preces e himnos por habernos creado» y por todos sus dones. Por eso lo «alabamos, conforme a nuestras fuerzas, con palabras de oración y acción de gracias (*eucharistías*) en cuantas ofrendas hacemos»³⁶. De aquí que las «oraciones y acciones de gracias» sean «los únicos sacrificios perfectos y agradables a Dios (*teleiai monai kai euarestoi... thysiai*)»³⁷.

³² *Herm. (sim.)* 5,3,8 (RUIZ BUENO, o.c., 1019).

³³ Cf. JUSTINO, *Dial.* 41,2-3 (PG 6,564C. J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, Madrid 1978, I,96-97: en adelante citado «Sol»). Justino relaciona la muerte cruenta del cordero pascual con la pasión y muerte de Cristo, mientras la eucaristía es vinculada a la «*minhah*» del Antiguo Testamento (*Dial.* 41,1. Sol I,95. RUIZ BUENO, o.c., 369-370). Cf. H. MOLL, o.c., 132-142.

³⁴ *Dial.* 116,3 (PG 6,745AC. Sol I,98. RUIZ BUENO, o.c., 504-505).

³⁵ *Dial.* 117,1-2 (PG 6,748BC. Sol I,99. RUIZ BUENO, o.c., 505).

³⁶ *Apol.* 1,13 (PG 6,345B. RUIZ BUENO, o.c., 193-94).

³⁷ *Dial.* 117,1-2. J. DE WATTEVILLE resume así la postura de Justino: el sacrificio de los cristianos, a pesar de «ne pas être brulé suivant la coutume latine ou celle du temple de Jérusalem, n'en est pas moins un vrai sacrifice pur (*Dial.* 41,2), parfait, agréable a Dieu par excellence (*Dial.* 117,2)», en *Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchatel 1966, 84.

c) *Frente al gnosticismo, el sacrificio espiritual debe incorporar los dones de la creación*

La confrontación con el gnosticismo, que consideraba mala la creación, llevará a la Iglesia a destacar el valor de la ofrenda de las cosas: el sacrificio «racional» o espiritual debe asumir las criaturas e incorporarlas a la oblación, santificándolas. Así Ireneo († 202), que, aunque declara caducado el sacrificio judío, sustituido por un nuevo sacrificio puro, según Mal 1,11, no excluye la ofrenda «de las primicias de las criaturas a Dios», y no «porque él las necesite, sino para que (los cristianos) no sean infructuosos ni ingratos»³⁸. Ireneo trata así de conjugar el sacrificio espiritual y puro³⁹ con la ofrenda de los dones. Pero sin utilizar todavía la fórmula «sacrificio incruento».

De modo similar, Tertuliano († 220), frente al exagerado espiritualismo gnóstico de Marción, se verá obligado a subrayar cierta «materialidad» del sacrificio y su carácter ritual, vinculado a la ofrenda⁴⁰, mientras recalca además la realidad —así como la novedad— del culto cristiano en el contexto cultural de la religión grecorromana.

2. LA TENSIÓN ENTRE LA INMOLACIÓN CRUENTA
Y LA OBLACIÓN DEL RESUCITADO

a) *Un sacrificio entendido no sólo desde la muerte, sino desde la resurrección*

La realidad de la oblación del Resucitado, «que ya no muere más» pues «la muerte no tiene dominio sobre él» (Rom 6,9-10), viene expresada por la comparación de Jesús con Isaac, ofrecido por Abraham, «quien pensaba que hasta de entre los muertos podría resucitarle Dios, por lo que le recuperó» vivo (Heb 11,17-19) en su sacrificio de inmola-ción. Isaac se convierte así en paradigma de un sacrificio en principio cruento que desemboca en vida. Es este un paradigma que aparece ya desde los albores de la tradición cristiana⁴¹.

³⁸ De Mal 1,10-11 se deduce que «prior quidem populus cessabit offerre Deo; omni autem loco sacrificium offeretur, ei, et hoc purum»: *Adv.Haer.* 4,17,5 (PG 7,1023. SC 100,592. Sol I,113).

³⁹ Las referencias al «verdadero sacrificio» y al «sacrificio puro» son frecuentes en Ireneo: *Adv.Haer.* 4,17,2, así como 17,4-5; 18,1,4 (SC 100,580.592.596.606).

⁴⁰ Así lo hace notar, con razón, J. DE WATTEVILLE, *Le Sacrifice*, 115.

⁴¹ La comparación con Isaac se encuentra ya en Bernabé 7,3 (RUIZ BUENO, *Padr. Apost.* 785. SC 172,128-130), MELITÓN DE SARDES, *Fragm.* V (PG 5,1216-17. SC 123,236),

Otra clave es la de la «sangre espiritual» y no carnal, que aparece a finales del siglo II. Clemente de Alejandría († 215) distingue entre la «sangre carnal (*haima sarkikon*)» y la «sangre espiritual (*haima pneumatikon*)», en la eucaristía; pues «doble es la sangre del Señor: una carnal, con la que fuimos redimidos de la muerte; otra espiritual, con la que somos ungidos (*kechrismetha*). Y beber la sangre de Jesús es esto: participar de la incorrupción (*aphtharsías*) del Señor»⁴². Algo que vuelve a reafirmar Jerónimo († 420) a finales del siglo IV: «La sangre y la carne del Señor han de entenderse de dos maneras: una espiritual y divina, de la que él dijo: '... mi sangre verdaderamente es bebida'; y (de otro lado) la carne y la sangre que fue crucificada y derramada»⁴³.

Por último, para Orígenes beber la sangre eucarística equivale a «beber la sangre de la palabra (el Logos) de Dios»⁴⁴, manteniendo así una concepción espiritualista de la sangre que en última instancia coincide con la vida de Jesús y con su camino reflejado en la Escritura.

b) *El martirio como «actualización» de la inmolación de Cristo*

Si inicialmente la tradición eclesial resaltó el carácter espiritual, no cruento, del nuevo sacrificio cristiano, la muerte violenta de los mártires —en la que se ve como una representación «memorial» de la inmolación de Cristo prolongada en su cuerpo eclesial— contribuirá al resurgir de ciertas fórmulas que hablarán de la eucaristía como «inmolación»⁴⁵. De hecho la Iglesia estableció muy pronto una estrecha relación no sólo entre el martirio y la muerte de Cristo, sino también entre el sacrificio martirial y la eucaristía (y que se manifiesta tanto por la «memoria» de los mártires en la celebración litúrgica, como por la sepultura de su cuerpo o de sus reliquias bajo el altar); por lo que no es extraño que la eucaristía se viese afectada por el sacrificio cruento de esos miembros

e IRENEO, *Adv.Haer.* 4,5,4 (SC 100,434). Y reaparece en el Crisóstomo, Zenón de Verona, etc. Cf. J. R. DALY, *Christian Sacrifice*, Washington 1978, 175-186.455s.

⁴² CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed.* 2,2 (PG 8,409; GCS 1,167-168). Una imagen similar a la «unción por la sangre» (espiritual) se encuentra en Orígenes cuando habla de Cristo como «cordero inocente y chivo expiatorio sacrificado» de modo que, al ofrecerlo (offerentes) «somos lavados por la preciosa sangre de Cristo semejante a una víctima inocente»: *Hom.Lev.* 3,8 (GCS 6,313-314).

⁴³ JERÓNIMO, *In Eph.* 1,1,7 (PL 26,418A. Sol II,85).

⁴⁴ ORÍGENES, *Hom.Num.* 16,9 (GCS 7,151-153). Cf. L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 104-196.

⁴⁵ El reflejo en la vida martirial, de la tensión «sacrificio cruento-incruento», aparece con claridad en este pasaje del poeta español Prudencio: «At noster iste sanguis ex vestra fluit crudelitate»; «si vos sinatis, incruente vivimus, at si cruento puniamur, vincimus»: *Peristeph.* 10,1091-95 (CSEL 61,410).

del cuerpo de Cristo que de algún modo reactualizan el sacrificio de su Cabeza.

Ya muy pronto Ignacio de Antioquía († 110) tiende a identificar su inmolación no sólo con el sacrificio de Cristo en la cruz, sino también con la eucaristía, al designarse a sí mismo como «trigo de Dios que ha de ser molido por los dientes de las fieras para convertirse en blanco pan de Cristo», de manera que «por estos instrumentos logre ser sacrificio para Dios (*Theou thysia eurethô*)»⁴⁶.

Una postura similar se refleja en otra obra de mediados del siglo II, el «Martirio de Policarpo», donde éste no sólo rechaza los sacrificios y el culto a los ídolos⁴⁷, sino que además considera su muerte como verdadero sacrificio, designándose a sí mismo como «egregio cordero» ofrecido «en oblación y en holocausto grato a Dios (*eis prosphoran, holokautôma eudekton tô Theó*)». Por el martirio, participación en el cáliz de Cristo, será acogido por Dios «en sacrificio pingüe y aceptable (*en thysia pionikai prosdektê*)»⁴⁸. Ahora el sacrificio no es sólo la oblación de la plegaria, la confesión y la acción de gracias, sino también la «martyría» como entrega de la propia vida y derramamiento de la sangre.

En la línea de una «inmolación» de Cristo, habría que citar a Tertuliano. El apóstata que, huyendo del martirio, retorna un día a la Iglesia recobra el sello del bautismo y el vestido del Espíritu, «y de nuevo será para él inmolado Cristo y se sentará en aquel banquete» del que son excluidos los que no llevan la vestidura nupcial⁴⁹. También Cipriano habla de Cristo como «víctima inmolada» que se hace presente en el altar. Pues el Espíritu, por medio de Salomón, anuncia el sacrificio del Señor, mencionando «la víctima inmolada y el pan y el vino, además del altar»⁵⁰. Sin

⁴⁶ IGNACIO, *Rom* 4,1-2 (RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, 477). Ignacio es el primer autor que concibe el martirio en clave litúrgica, como una oblación sacrificial (cf. *Rom* 2,2); R. J. DALY, *Christian Sacrifice*, 320.

⁴⁷ *Mart. Polic.* 12,2: se rechaza el «sacrificar y adorar» (*thyein mêde proskynein*) a los dioses» (RUIZ BUENO, o.c., 681).

⁴⁸ *Mart. Polic.* 14,2 (RUIZ BUENO, o.c., 682).

⁴⁹ «Et rursus illi mactabitur Christus, et recumbet eo in toro de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli»: TERTULIANO, *De pud.* 9 (PL 2,1050B. Sol I,150). Por otra parte, Tertuliano es el primero que (en un contexto eucarístico) aplica a Cristo el pasaje bíblico que dice: «Lavará en vino su vestido y en sangre de uvas su manto» (Gn 49,11), así como «metamos una astilla en su pan» (Jer 11,19): *Adv. Marc.* 4,40 (PL 2,491-493. Sol I,143).

⁵⁰ Así «typum dominici sacrificii ante praemonstrat, immolatae hostiae, et panis et vini sed et altaris... faciens mentionem»: CIPRIANO, *Ep.* 63,5 (PL 4,389A. Sol I,214). Cipriano recoge no sólo la imagen de los vestidos lavados en «la sangre de la uva» (Gn 49,11), sino que utiliza por vez primera —referido a la sangre del Señor— la imagen de la uva «pisoteada con los pies en el lagar o exprimida por la prensa (in

embargo, el Oriente —en esta época— evita con sumo cuidado el empleo, referido a la eucaristía, de la palabra «inmolar»⁵¹. De este modo el «sacrificio incruento» vendrá a conciliar dos extremos, aunque no disociados, sino en mutua interacción: Cristo, resucitado e inmortal, pero a la vez cabeza de su cuerpo eclesial en el que continúa todavía vigente su muerte y su sacrificio cruento (cf. 2 Cor 1,5; Col 1,14; 1 Pe 5,1).

3. LA TENSIÓN ENTRE UN HIPOTÉTICO «ATEÍSMO» CRISTIANO
(AJENO AL CULTO ESTABLECIDO)
Y UN VERDADERO «TEÍSMO» VINCULADO A UN CULTO NUEVO

a) *La apología del cristianismo como religión
con un sacrificio propio*

A mediados del siglo II la Iglesia se ve obligada a luchar en un doble frente. Si por una parte siente la necesidad de tomar distancia, en una actitud crítica, frente al culto demasiado craso y materialista, tanto del judaísmo antiguo (aunque ya extinguido por la destrucción del templo de Jerusalén) como sobre todo de la religión grecorromana, por otra parte —dado que no hay religión sin sacrificios—, se ve también forzada a presentar ante el mundo pagano de su tiempo una cierta estructura cultural y aún más, sacrificial (que de algún modo la ponga en pie de igualdad con las religiones establecidas). Pues sólo así podrían rebatir los cristianos la frecuente acusación de ateísmo lanzada contra ellos⁵² (y que constituyó una de las razones que desencadenaron la persecución de la Iglesia y el martirio). Al acentuar su dimensión cultural y sacrificial, el Cristianismo pretende, por una parte, afirmarse al menos como

torculari... pedibus calcatur vel praelo exprimitur») (cf. Is 63,2). Y añade: «sic nos sanguinem Christi possemus bibere, nisi Christus calcatus prius fuisset et pressus»: Ep. 63,4-7 (PL 4,387-390. Sol I,215-16).

⁵¹ En el período preniceno, el verbo griego *sphazô* (inmolar), o los sustantivos *sphagê* (degüello, inmolución), y *phagion* (víctima), no aparecen nunca referidos al sacrificio eucarístico. Los dos últimos términos son utilizados por Ep. Bern., Orígenes, Eusebio y Gregorio Nacianceno en relación con la muerte de Cristo; por el Crisóstomo con el martirio. Cf. G. K. H. LAMPE, *Lexicon*, 1352. En cambio sí es utilizado el verbo *thyô*, referido bien al sacrificio de la cruz, bien a la eucaristía (así como a los sacrificios paganos): cf. LAMPE, 661.

⁵² Cf. *Mart. Polic.* 3,1; 9,2. Cf. también JUSTINO, *Apol.* 1,6,1; 46,3 (PG 6,336C. 397C); *Dial.* 108,2 (PG 6,725C) (cf. D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos*, Madrid 1954, 187.491). ATENÁGORAS, *Leg.* 6,3 (PG 6,401C; cf. RUIZ BUENO, o.c. 655). En algunos de estos autores (sobre todo en el último) se vincula la acusación de ateísmo a que los cristianos no tienen sacrificios como las religiones de todos conocidas (cf. ATENÁGORAS, *Leg.* 13; RUIZ BUENO, o.c., 664-665).

una religión válida (entre las otras toleradas por el Imperio); y por otra legitimar la ciudadanía civil de los cristianos que, al igual que los demás, oran y ofrecen sacrificios a la divinidad por el bien del Imperio y la salud de los emperadores⁵³. Se trata, pues, de lograr un mínimo reconocimiento público u oficial.

b) *Afirmación, ya explícita, de un «sacrificio incruento»*

Es en el ámbito de los Apologetas donde va a explicitarse, por una parte, la máxima reserva ante el sacrificio de sangre, y, por otra, la necesidad de afirmar un culto y un sacrificio nuevos. De esta tensión dialéctica surge al fin, ya de manera explícita, la fórmula «sacrificio incruento». Así, mientras Arístides (hacia el 140) recuerda que Dios «no necesita sacrificios ni libaciones (*thysías kai spondês*), ni ninguna otra cosa»⁵⁴, será Atenágoras el que —hacia el año 177—, por vez primera en la tradición eclesial, hable expresamente de un «sacrificio incruento» (vinculado al «culto racional»). Los paganos —dice— «nos llaman ateos (*atheoteta*) y se preguntan por qué no inmolamos (*mê thyein*)». A lo cual responde: «el Creador (*Demiourgos*) y Padre de todo, no necesita de sangre ni de grasa (*haimatos oude knisês*)». Por eso «¿qué me importan los holocaustos, de los que Dios no necesita, cuando lo que conviene es ofrecer el sacrificio incruento (*anaimakton thysian*) y realizar un culto racional (*logikên latreian*)?»⁵⁵.

Otra acusación pagana a la que algunos escritores antiguos se vieron obligados a responder fue la de infanticidio. Según ella, los cristianos, en sus asambleas litúrgicas, realizaban la inmolación cruenta de una «víctima humana» (un niño)⁵⁶. Por eso, recalcando una vez más la verdad

⁵³ Cf. TERTULIANO, *Ad Scapul.* 2 y *Apol.* 30 (PL 1,778-779 y 504s), donde insiste en que los cristianos no son ciudadanos espurios, pues «sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius». También FILÓN respondió a una acusación igual levantada contra los judíos: cf. *Leg. ad Caium* 355-57: *Oeuvres* 32,308-313.

⁵⁴ Cf. ARÍSTIDES, *Apol.* 1,2 (RUIZ BUENO, *Padres apologetas griegos*, 117).

⁵⁵ ATENÁGORAS, *Leg.* 13 (RUIZ BUENO, o.c., 664-665; PG 6,916BC). La «logikê latreia» es una clara alusión a Rom 12,1. En la fórmula «*thysía animaktos*» da la impresión de que una nueva «christliche Terminologie, aus dem Widerspruch zu ihrem heidnischen Pendant erwachsen ist», de manera que dicho adjetivo «ist wahrscheinlich aus der Kontroverse mit dem paganen Opferkult entstanden»: H. Moll, o.c., 147,150. Véase también, sobre Arístides y Atenágoras: J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, Madrid 1951, 50ss.

⁵⁶ La acusación «de sacramento infanticidii, munus carnifici in christianis» (*Apol.* 7: PL 1,358; CChr 1,98). En otro pasaje TERTULIANO dialoga en un tono irónico con los paganos, hablando de un «infans tibi necessarius, adhuc tener, qui nesciat mortem, qui sub cultro tuo rideat; item panis quo sanguinis iurulentiam colligas», rito que ocultaría un cruento sacrificio humano (*Apol.* 8 y 9: PL 1,365-367; CChr 1,100-104).

del sacrificio cristiano, Tertuliano tendrá que excluir por otra parte toda apariencia de un sentido cruento⁵⁷. Se trata, pues, de un «verdadero sacrificio instituido por Cristo, sacerdote de la nueva alianza», pero «un sacrificio puro, no sangrante, aunque eficaz»⁵⁸.

En otro escrito de mitad del siglo II, el «Martirio de Apolonio», se usa por dos veces la expresión «sacrificio incruento». En el contexto de una larga apología en favor de la superioridad del sacrificio cristiano sobre el culto pagano, el mártir insiste: «Yo, al igual que todos los cristianos, ofrezco un sacrificio incruento y puro (*thysían anaimakton kai katharan anapempô*)» y que radica sobre todo en la oblación de la vida cristiana, pues consiste en las «oraciones por parte de aquellos que son imágenes inteligentes y racionales (*logikon eikonôn*)»⁵⁹. E invita al prócsul a «rendir culto (*sebein*) a Dios, hacedor de todo, y a elevar a él sólo diariamente oraciones, por medio de limosnas y una actitud filantrópica, sacrificio incruento y puro a Dios (*thysían anaimakton kai katharan tô Theô*)»⁶⁰.

Acusación que se refleja también en MINUCIO FÉLIX, quien habla del sacrificio de un niño envuelto en harina: «infans farre contextus», el cual «quasi ad innocios ictus provocato, caecis occultisque vulneribus occiditur: huius, proh nefas, sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertiunt, hac foederantur hostia» (*Octav. 9*; PL 3,272-273). Acusaciones que obligaron a los cristianos a acentuar más aún el carácter «incruento» de su sacrificio.

⁵⁷ «Non enim eget Deus, conditor universi, odoris aut sanguinis alicuius», dice TERTULIANO, *Ad Scapul.* 2 (PL 1,778-779; CChr 2,1128). Y afirma: soy yo «qui propter disciplinam eius occidior, qui ei offero opimam et maiorem hostiam, quam ipse mandavit: orationem de carne pudica, de anima innocentis», pues «non granu thuris... nec sanguinem reprobi bovis mori optantis, et post omnia inquinamenta conscientiam spurcam». Y añade que los sacerdotes paganos atienden más a las «praecordia victimarum, quam ipsorum sacrificantium», cuando deberían examinar más el corazón humano que las vísceras de las víctimas: *Apol.* 30 (PL 1,505-507; CChr 1,141-142).

⁵⁸ Cf. J. DE WATTEVILLE, o.c., 113. El propio Tertuliano recuerda que los cristianos —en una comida diaria— ni siquiera prueban la carne con sangre: «qui propterea a suffocatis quoque et morticiniis abstinemus». Por eso sin razón se les acusa de inmolar sangre humana. En realidad «rechazan el sacrificio (establecido)», y no les puede agradar la muerte cruenta cuando no se da inmólación alguna (cruenta) en su culto: *Apol.* 9 (PL 1,376-377; CChr 1,104).

⁵⁹ Cf. *Mart.Apol.* 8. Cf. D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires*, Madrid 1974, 365.

⁶⁰ Cf. *Mart.Apol.* 44 (RUIZ BUENO, o.c., 372). Las *Actas de Carpo, Papilo y Agatónica* 4-16.22, aun sin emplear «thysia anaimaktos», contienen una defensa apasionada del sacrificio espiritual: los que sacrifican a los ídolos, «se hacen semejantes a ellos», mortales; mientras que «los que adoran a Dios en espíritu y en verdad, se asemejan a la gloria de Dios y se hacen con él inmortales (*athanatoi*)», porque el hacedor del tiempo es incorruptible y eterno (*aphthartos kai aiônios*), pero los ídolos son materiales y corruptibles. El sacrificio espiritual (incruento) se plantea aquí desde la resurrección (RUIZ BUENO, o.c., 377-379). Cf. además: *Oráculos Sibílicos* 8, donde se excluye el sacrificio corruptible o material para el que es inmortal e incorruptible

En el siglo III, Orígenes († 254) vuelve a utilizar este término. Una vez al poner en cuestión las fiestas paganas como inútiles para rendir culto a la divinidad: pues celebra verdadera fiesta aquél que «ora de continuo y el que, invocando a Dios en sus preces, sacrifica sin cesar sacrificios incruentos (*thyón tas anaimaktas... thysias*)»⁶¹. En otro pasaje advierte que Cristo, cuando congrega a su comunidad, no lo hace por la sangre de los sacrificios. Por eso «no realizaréis libaciones de sangre como los griegos y judíos», sino que «os entregaré unos misterios nuevos y un sacrificio incruento (*thysian anaimakton*) y no me acordaré ya de aquellos hombres antiguos»⁶².

Por último, uno de los mayores adversarios de Orígenes, Metodio de Olimpo († 311), coincide, en parte, con él al utilizar la fórmula «altar incruento (*thysiasterion anaimakton*) de Dios», y que no es otro que la asamblea santa⁶³.

IV. ANTE LA «ERA CONSTANTINIANA» DE LA IGLESIA: LA SUPERACION DEL CULTO PAGANO

1. EUSEBIO DE CESAREA: TESTIGO DE LA EXTINCIÓN DE LOS SACRIFICIOS CRUENTOS

El autor antiguo que con mayor frecuencia emplea la expresión «sacrificio incruento» es el obispo Eusebio de Cesarea († 339). Testigo de excepción —como historiador— del «giro constantiniano» de la Iglesia, contrapone con fuerza el antiguo culto, ahora en declive, de la religión pagana al nuevo culto en auge del cristianismo que acabará por imponerse, sustituyendo a aquélla. Pues al único Dios «se ha levantado por toda la tierra un altar de sacrificios incruentos y racionales (*thysiasterion anaimôn kai logikôn thysiôn*), conforme a los misterios de la nueva y reciente alianza»⁶⁴. Estos son «los venerandos sacrificios de la mesa de Cristo (*Christou trapezês thymata*)», en los que ofrecemos a Dios por medio de su Pontífice supremo «sacrificios incruentos y razonables (*tas anaimous kai logikas thysias*)»⁶⁵.

(GCS 8,163.170.173); y ORÍGENES, *Schol. in Apoc.* 29 (*Texte und Untersuchungen* 38,3,34ss).

⁶¹ ORÍGENES, *Contra Cels.* 8,21 (PG 11,1594C. SC 150,222,25-30).

⁶² ORÍGENES, *Com. Ps* 15,4 (PG 11,469).

⁶³ METODIO, *Symp.* 5,6 (PG 18,108C. SC 95,158,24s).

⁶⁴ EUSEBIO, *Dem.Ev.* 1,6 (PG 22,61A. GCS 23,30,31-34. Sol I,266).

⁶⁵ EUSEBIO, *Dem.Ev.* 1,10 (PG 22,923. GCS 23,136,18. Sol I,268).

Eusebio contrapone vigorosamente los antiguos sacrificios paganos, en trance de extinción, al nuevo sacrificio cristiano. Y es en este contexto donde utiliza la expresión «sacrificio incruento» para explicar la novedad cristiana. Pues Cristo legó «a sus adoradores el precepto de ofrecer sacrificios incruentos y racionales (*anaimous de kai logikas thysias*) por medio de preces y la inefable invocación de Dios». Por eso en toda la «oikoumene» se han construido altares e iglesias consagradas «y se ofrece al Dios único, de parte de todas las gentes, una liturgia de espirituales y racionales sacrificios (*noerôn te kai logikôn thysiôn*)», mientras se extinguen ya «aquellos sacrificios cruentos de sangre corrompida y humo y fuego (*di'haimatôn kay lythrôn kapnou te kai pyros epiteloumenas thysias*) que antes se ofrecían, e incluso aquellas crueles y salvajes inmolaciones y sacrificios humanos (*anthropothysiai*)» atestiguados por la historia y que no cesaron del todo hasta la época de Adriano ⁶⁶. Y vuelve a insistir en lo mismo: el cristiano ya no se mancha «como antes, con libaciones y grasa, ni con sacrificios de animales irracionales; cuanto menos con inmolaciones de hombres y sacrificios, pues se nos ha enseñado que Dios de nada necesita, ni le agrada la materia corpórea ni el humo del sacrificio terreno, sino sólo un entendimiento iluminado, la pureza del alma y la santidad de la conducta: sacrificios sin humo y sin sangre, cuya oblación Cristo ha ordenado en todo el mundo en memoria suya» ⁶⁷. Varias veces alude Eusebio a los sacrificios «de sangre corrompida», execrándolos ⁶⁸. Es digno de atención el hecho de que, en esta nueva situación histórica, ya no se apela tanto al Dios creador de todo, cuanto al Dios uno y único, y por ello dueño de la «oikoumene». Es la consecuencia de la manifiesta universalización del cristianismo.

Citemos un último pasaje que ensalza la nueva era inaugurada por Constantino: los ministros de Dios dan esplendor a la celebración litúrgica aplacando a Dios «con sacrificios incruentos y ministerios místicos (*thysiais anaimois kai mystikais hierourgiais*)» ⁶⁹. En el trasfondo de todos estos textos parece resonar Mal 1,11, así como Rom 12,1. Digamos, finalmente, que Eusebio prefiere —para designar el sacrificio «incruen-

⁶⁶ EUSEBIO, *Laud.Const.* 16 (PG 20,1425D-1428A. GCS 7,253,6-18. Sol I,288).

⁶⁷ EUSEBIO, *Teoph.* 3,17 (Sol I,285: obra conservada, en buena parte, en siríaco).

⁶⁸ La expresión «lythros kai aimata» se repite en: *Praep.Ev.* 4,10 (PG 21,257C); *Laud. Const.* 2 (PG 20,1328A; GCS 7,200,1ss). Referido a los sacrificios paganos: *Vit. Const.* 3,26-27 (PG 20,1086D-1088C); «*bômous lythrou haimatôn miainomenous*»: *Vit. Const.* 3,48 (PG 20,1108C-1109). (Cf. además: *Vit.Const.* 2,51-52 (PG 20,1028C-1029A). Véase voz «lythron», en G. W. H. LAMPE, o.c., 813-814.

⁶⁹ EUSEBIO, *Vit.Const.* 4,45 (PG 20-1196B. GCS 1,136,11-22. Sol I,287). Cf. además: *Laud.Const.* 2 (PG 20,1328A. GCS 7,200,1-15).

to»— el término griego «anaimos» a «anaimaktos», utilizado en el período anterior ⁷⁰.

2. LOS PADRES CAPADOCIOS ANTE CIERTOS INTENTOS DE RETORNO A LA «CONTAMINACIÓN DE LA SANGRE»

La postura de Eusebio se prolonga en los Padres capadocios. Ante el efímero intento de Juliano el Apóstata de restablecer el culto pagano, Gregorio Nacianceno († 390) cuenta que este emperador profanó «sus manos, purificándolas del sacrificio incruento (*tês anaimaktou thysias*), por el que comulgamos (*koinônoumen*) con Cristo y con su pasión y su divinidad», y borró su bautismo con sangre impura (*haimati men ouch hosîô*)» ⁷¹. Pero insiste en que, a pesar de todo, han quedado ya superados los cultos idolátricos: los paganos «no volverán a poner sus depravados ojos en nuestros templos sagrados. Ni volverán a contaminar con sangre impura (*haimati miarô*) nuestras aras, así llamadas por un sacrificio purísimo e incruento (*katharôtatês kai anaimaktou thysias epônyma thysistêria*); ni llenarán de oprobio y desprecio los lugares sagrados, con impíos altares» ⁷². Resalta, en este caso, la contraposición entre el sacrificio incruento y la «sangre impura» y execrable. Un tercer pasaje resulta un tanto singular, por lo que tiene de intento de afirmar una cierta «inmolación», aunque mística, en la eucaristía. Gregorio recomienda al obispo Anfiloquio que ejerza su ministerio «atrayendo a la Palabra (Logos) con la palabra, cuando separas con incisión incruenta (*anaimaktô tomê*) el cuerpo y la sangre del Señor, utilizando la voz como espada» ⁷³.

Gregorio de Nisa († 394) retorna igualmente sobre la sustitución del culto pagano por la nueva liturgia cristiana. E insistiendo en la «contaminación de la sangre», afirma: «Desaparecieron las solemnidades anuales y las impurezas sangrientas (*di'haimatôn molysmata*) de las hecatom-

⁷⁰ Probablemente porque la palabra «anaimos» acentúa más la exclusión de la sangre que «anaimaktos». Sólo una vez emplea Eusebio el término «*anaimakti*»; y lo hace referido a acciones bélicas: Constantino «erigía los trofeos de sus adversarios vencidos y considera incruentas, como de costumbre, aquellas victorias (*anaimakti... aïresthai nikas*)»; cf. *Vita.Const.* 4,53 (PG 20,1204B. GCS 1,139,20). Todos los escritos de Eusebio citados son anteriores al concilio de Nicea (con la única excepción de los *Laudes Constantini*, escritos probablemente el año 335; cf. J. QUASTEN, *Patrología*, Madrid 1962, 2,334-348.

⁷¹ GREGORIO NAC., *Or. 4 adv. Iul.* 1,52 (PG 35,576BC. Sol I,626).

⁷² GREGORIO NAC., *Or. 5 adv. Iul.* 2,29 (PG 35,701AB). Cf. G. K. H. Lampe, 104,659.

⁷³ GREGORIO NAC., *Ep.* 171 (PG 37,280-281). Cf. LAMPE, *ibid.* (Todas las obras del Nacianceno citadas pertenecen al período de entre los años 379 al 382).

bes»; en la mayoría de los pueblos han sido destruidos los altares y los propileos y el «temenos», erigidos por los servidores de los demonios. Mientras «en su lugar, por todo el orbe, se han establecido templos y altares, y el venerando e incruento sacrificio (*anaimakton hieròsynen*)»⁷⁴. Y en otro lugar afirma que «se ha roto el hechizo que mantuvo encantado al hombre»: se extingue ya la era de la carne y es preciso «ofrecer a Dios un culto puro e incruento (*anaimakton autò kai katharan apodidonai latreian*)»⁷⁵. Gregorio de Nisa desplaza el apelativo «anaimakton» del sacrificio al sacerdocio y al culto sin más, dándole así un carácter más englobante. Añadamos, por último, que en los escritos de Basilio Magno († 379) no aparece de forma explícita el adjetivo «incruento».

Contemporáneo de los anteriores es Asterio Amaseno († 400), quien comparando el sacrificio cristiano con el del judaísmo afirma: «En lugar del propio sacerdote se inmolaba un becerro, ya que él era pecador y necesitaba de mucha expiación. Pero lo que entonces era un becerro carnal (*ensarkos moschos*), es ahora la penitencia no carnal y la deprecación incruenta (*anaimaktos deêsis*)»⁷⁶. Y acabemos citando una oración popular oriental (finales del siglo IV), utilizada en la comunión eucarística y que habla, con cierta imprecisión, del «cuerpo santo, por el que hemos recibido el sacrificio incruento (*di'ou tèn anaimakton thysian elabomen*)»⁷⁷.

V. EL SACRIFICIO «INCRUENTO» EN LA TEOLOGIA POSTERIOR

1. EL SACRIFICIO O LA OBLACIÓN DE LA VIDA CRISTIANA

En la época posterior a Nicea, una vez que ha cesado la persecución, el acento sacrificial se desplaza en una nueva dirección: a los mártires les sucederán los «confesores», de manera que el sacrificio «incruento» implicará la ascesis y el esfuerzo del vivir cristiano.

Un importante monumento litúrgico son las Constituciones Apostólicas (hacia el 360), donde se alude en cuatro pasajes diferentes a la eucaristía como «sacrificio incruento». En un pasaje se recomienda a los obispos realizar «los sacrificios racionales e incruentos (*tas logikas kai anaimaktous thysias*) por medio de Jesús, el supremo sumo sacerdote»⁷⁸.

⁷⁴ GREGORIO DE NISA, *Or.Cat.* 18 (PG 45,54D-56A. Sol I,642).

⁷⁵ GREGORIO DE NISA, *De Inst.Chr.* (PG 46,288B. GCS 43,9). Cf. LAMPE, o.c., 104.

⁷⁶ ASTERIO, *Hom. 13 de Paen.* (PG 40,361A).

⁷⁷ Cf. *Poesía sacra popular bizantina*: Sol I,1065.

⁷⁸ *Const.Apost.*, 2,25,7: cf. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolicae*, Paderborn 1905, 1,95-97.

Otro texto habla de que, «en lugar del sacrificio de sangre (*anti thysias tês di'haimatos*) celebramos el (sacrificio) racional, incruento y místico (*tên logikên kai anaimakton kai tên mystikên*) que es símbolo de la muerte del Señor, de su cuerpo y sangre»⁷⁹. A su vez, en la plegaria de ordenación episcopal, se pide la potestad de ofrecer «el sacrificio puro e incruento (*katharan kai anaimakton thysian*), instituido por Cristo»⁸⁰. Y por último, las Constituciones ponen en boca de los apóstoles este aserto: «nosotros, según lo establecido por él, ofreciendo el sacrificio puro e incruento (*thysian katharan kai anaimakton*), elegimos obispos, presbíteros y siete diáconos»⁸¹.

Por esta misma época, en Occidente, Zenón de Verona († 372), después de repudiar tanto el sacrificio pagano como el judío (apelando a Is 1,11s y Mal 1,10s), insiste en el carácter espiritual propio del sacrificio cristiano, en el que se ofrece el hombre a sí mismo y no animales, y en el que no hay «manos ensangrentadas» sino una «inmolación vital» —como la de Isaac—, y no mortal⁸².

Pero serán sobre todo los monjes orientales los que insistan en el sacrificio personal. Serapión de Thmuis, monje y obispo contemporáneo de san Atanasio, recoge en su Eucologio una oración de ofertorio que reza: «te ofrecemos este sacrificio vivo (*zôsân thysian*), esta oblación incruenta (*tên prosporan tên anaimakton*)»⁸³. En el siglo v, Nilo de Ancira († 430) hace mención de la «*thysia anaimaktos*»⁸⁴. Y otro monje, Isidoro de Pelusio († 435), advierte que Pablo «llama sacerdotes a aquellos que, no con sacrificios, sino con su propia persona cumplen los oficios de la piedad y ofrecen espontáneamente en libación sus cuerpos. Pues es un sacrificio precioso (*thyma gar kalliston*) el tener el alma pura y casto el cuerpo» (y cita Rom 12,1). Y si los presbíteros «tienen de modo especial la función de ofrecer el sacrificio incruento (*tên hierourgian tês anaimaktou thysias*)», también es verdad que «al mismo tiempo cada uno

⁷⁹ *Const.Apost.*, 6,23,5 (FUNK, o.c., 1,361).

⁸⁰ *Const.Apost.*, 8,5,7 (FUNK, o.c., 1,476).

⁸¹ *Const.Apost.*, 8,46,15 (FUNK, o.c., 1,562).

⁸² Dice ZENÓN DE VERONA: «nam si diis corporalibus, sacrificium convenit corporale, utique et spiritali Deo sacrificium est necessarium *spiritali*; quod non ex sacculo sed ex corde profertur; quod non bromosis pecudibus, sed suavissimis moribus comparatur; quod non *cruentis manibus* sed sensibus mundis offertur; quod *non iugulatur ut pereat* sed, sicut Isaac, *immolatur ut vivat*». Y, citando Rom 12,1, añade: «hoc enim placitum est Domino. ubi seipsum candidus animus immolaverit Domino»: *Tract.* 1,15,2-5 (PL 11,363-365. Sol I,439-441).

⁸³ SERAPIÓN, *Eucologio* 13,11.13 (FUNK, o.c., 2,174). Funk habla de una influencia, sobre este texto, de la antigua Liturgia de Marcos.

⁸⁴ NILO DE ANCIRA, *Ep.* 2.294 (PG 79,345C). Cf. Lampe, 559 (voz «*thysia*»).

ha sido consagrado sacerdote de su propio cuerpo», no para gobernar a los fieles, sino «para que, dominando sus vicios, haga de su cuerpo un santuario y un templo de la castidad»⁸⁵. La ascesis es considerada así en relación con el sacrificio incruento.

2. EL INFLUJO DE LOS DEBATES CRISTOLÓGICOS

Las controversias cristológicas ejercieron una indudable influencia sobre la teología eucarística. Un primer efecto fue centrar toda la atención sobre el sacrificio de Cristo, marginando en cierto grado el sacrificio de la Iglesia. La Escuela Alejandrina tenderá a una minusvaloración de lo corpóreo —de la dimensión histórica— y por ello a una espiritualización del sacrificio de Cristo. Así, desde la supratemporalidad del «Logos que asume la carne», por una parte retrotrae a la encarnación el «cuerpo espiritual» de la resurrección; y por otra tiende a borrar la tensión «pasado-presente», superponiéndolos en una «actualización» o presencia plena por la que el «semel» del pasado de la cruz se identifica con el presente del sacramento: ambos momentos se conjugan en la clave «sacrificio incruento». En cambio la Escuela Antioquena respeta en mayor grado la tensión histórica entre el pasado irreplicable (el «semel») de la cruz y el presente, disociando más la dimensión histórica —humana— del sacrificio de Jesús y su «representación» sacramental. Por eso esta escuela oscilará en torno a una clave dualista: entre la «inmolación» y la «memoria», pero sin lograr una síntesis plena entre ambas⁸⁶.

a) En el ámbito *alejandrino* citemos, en primer término, a Atanasio († 373), el debelador de Arrio, quien habla de una inmolución —en la eucaristía— no de un cordero material, sino de Cristo ya inmolido⁸⁷. Sin embargo, la clave del cordero pascual, que utiliza, parece mirar más al

⁸⁵ ISIDORO PELUS., *Ep.* 3,75 (PG 78,784A. Sol II,504). Cf. también: *Ep.* 1,106 (PG 78,353C) donde, al comentar la expulsión de los mercaderes del templo, habla de un «perdón incruento (*anaimakton aphesin*)» frente al perdón obtenido en el templo de Jerusalén por medio de la sangre de las víctimas.

⁸⁶ Sobre la eucaristía en el marco del debate cristológico de los siglos iv-v, cf. H. CHADWICK, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*: JThSt 2 (1951) 145-164; así como P. TH. CAMELOT, *L'Eucaristia nella Scuola di Antiochia*, en A. PIOLANTI (ed.), *Eucaristia*, Roma 1957, 129-145 y 147-163. Cf. además J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg 1955, I/1,277-300.

⁸⁷ «Etenim nunc haud materialem immolamus agnum, sed verum illum qui immolatus fuit», conducido como oveja al matadero: *Ep.fest.* 1,9 (PG 26,136B. Sol I,292). En otro pasaje, Atanasio alude al banquete que el padre prepara al hijo pródigo, donde «famis loco, vitulum immolat»: *Ep.* 7,10 (PG 26,139A. Sol I,303).

banquete que al mero sacrificio. No aparece en este autor el término «incruento».

Más explícito es Dídimo el Ciego († 398), quien partiendo de la versión de Aquila (LXX) —que traduce el texto hebreo del Sal 106,22 como «sacrificad un sacrificio de acción de gracias (*thysian eucharistias*)»— afirma que, frente a los antiguos sacrificios judíos, se alude «con esta interpretación a los sacrificios del Nuevo Testamento, espirituales e incruentos (*logikas kai anaimaktous*), a los que solemos llamar eucaristías»⁸⁸.

Pero la figura más relevante de esta Escuela fue, sin duda, Cirilo de Alejandría († 444), otro de los Padres que con mayor frecuencia utilizan la expresión «sacrificio incruento». Por una parte reaparece en este autor la confrontación del culto cristiano con el judío, si bien de forma menos antitética: se mantiene una dialéctica de continuación en lo esencial del culto, junto a una divergencia en los usos. Pues «ha cesado la eficacia del culto que acaecía como en sombras y tipos, si bien la esencia ha pasado a un superior estado. Porque no sirven menos a Dios en los ministerios litúrgicos los que presiden a las santas iglesias y celebran en su honor el sacrificio incruento (*tên anaimakton autô telousi thysian*)»⁸⁹. Al extinguirse aquellos viejos usos —la carne de los sacrificios (*thysion krea*), comida luego— «han pasado los misterios a celebrarse de otro modo en el culto divino; y hemos aprendido los fieles a glorificar al Dios del universo, no más ya con degüellos de ovejas y con incienso, sino con los sacrificios incruentos (*thysiâs anaimaktois*)», pues «ofrecemos como sacrificio al mismo Cristo»⁹⁰. Y apela a Mal 1,11, donde «al final de la profecía se anuncia la manifestación de nuestro Salvador, cuando será presentado a Dios un sacrificio puro e incruento (*kathara te kai anaimaklos thysia*)»⁹¹.

Resalta, pues, un sacrificio espiritual: «en todo lugar se ofrecerán a su nombre sacrificios puros e incruentos (*thysiai katharai kai anaimaktoi*), no ofreciendo perezosamente los cultos espirituales (*pneumatikas latreias*)». Pues Cristo ordenó un «sacrificio celestial y vivificante (*thysias tês ouraniou kai zôpoiou*)» y un «incienso espiritual» —fe, esperanza, caridad y buenas obras—, por los que se destruye la corrupción y la muerte y la carne se reviste de incorrupción⁹². Cirilo se enfrenta por una parte a Apolinar de Laodicea, que al negar el alma humana en Cristo

⁸⁸ DÍDIMO, *Com. Ps 106,22* (PG 39,1530DC. Sol I,661). El «textus receptus» (LXX) frente a Aquila, habla de «sacrificio de alabanza» (*thysian aineseôs*).

⁸⁹ CIRILO ALEJ., *Com. Habac. 47* (PG 71,916D. Sol II,592).

⁹⁰ CIRILO ALEJ., *Com. Zac. 6,115* (PG 72,272C. Sol II,594).

⁹¹ CIRILO ALEJ., *Com. Mal. proem.* (PG 72,280B. Sol II,598).

⁹² CIRILO ALEJ., *Com. Mal. 1,12* (PG 72,297CD. Sol II,599).

propendía a afirmar un sacrificio no «racional (*logikê latreia*)», sino puramente carnal, similar al de las víctimas irracionales en las religiones. De ahí que Cirilo insista en un «sacrificio espiritual (*hierourgiais pneumatikais*)» como propio del cristianismo, y en el que —a semejanza de los sacerdotes judíos, que participaban equitativamente del altar—, Cristo prescribe también «ahora a los sacerdotes la igualdad, distribuyendo por igual una parte del sacrificio incruento (*tês anaimaktou thysias*) a todos y cada uno, sin diferencia alguna»⁹³. Pues «nos acercamos a los dones santos para participar de Cristo por medio del sacrificio inefable y espiritual (*aporretou kai pneumatikês thysias*)»⁹⁴.

Por otra parte, en la controversia con Nestorio, Cirilo destacará la singularidad del sacrificio cristiano. Al separar en demasía entre la divinidad y la humanidad en Jesús —propendiendo a hacer de las dos naturalezas dos personas—, Nestorio tiende a convertir el sacrificio de Cristo en un mero sacrificio humano. Frente a él, Cirilo insistirá en la divinización de la carne (por la encarnación) y, para demostrar la novedad del sacrificio de Cristo y su misterio, echará mano de un argumento según el cual, de no ser así, el sacrificio de Cristo estaría a la misma altura que los de la ley antigua, de manera que el culto instaurado por Moisés no sería ya mera «sombra» de lo venidero, sino la realidad plena. Y sin embargo la eucaristía es un «misterio divino», vivificador, y «la fuerza de este sacrificio incruento (*tês anaimaktou tautêsi thysias*) es mucho más excelente que el culto de la antigua ley», tal como se puede colegir por el hecho de que «las cosas ordenadas por Moisés a los antiguos eran sombra, (mientras) que Cristo y todas sus cosas son la verdad»⁹⁵.

En realidad Nestorio consideraba el memorial eucarístico como mero recuerdo de una muerte de Cristo similar a la de cualquier hombre, poniendo en cuestión la eucaristía como «sacrificio incruento» y reduciendo la presencia eucarística a la de la divinidad. Por el contrario, Cirilo destacará la importancia del sacrificio incruento como expresión de la presencia del cuerpo de Cristo, si bien espiritualizado por la resurrección. Así, frente a Nestorio para quien «nada hay de singular en el sacrificio incruento (*tês anaimaktou thysias*)», ni éste tiene sentido alguno más

⁹³ Cf. CIRILO ALEJ., *De ador.spir.ver.* 12 (PG 68,833A. Sol II,567). Sobre la crítica de Cirilo de Alejandría a Apolinar de Laodicea, cf. M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Madrid 1983, 313-315.

⁹⁴ Cf., *ibid.* (PG 68,832A).

⁹⁵ CIRILO ALEJ., *Adv.Nest.* 4,5 (PG 76,196AB. Sol II,710, cf. además 711-15 y PG 76,189-200). Un argumento similar será utilizado siglos más tarde por los teólogos de Trento, contra la Reforma: cf. M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía en el concilio de Trento*: RevCatInt «Communio» 7 (1985) 256-257.

allá de una mera conmemoración (*anamnêsin*) por la que «anunciamos la muerte de un hombre y hacemos conmemoración de uno de entre nosotros (*anthropou thanaton kai kath'hemas henos poiêsasthai tên anamnêsin*)»⁹⁶, Cirilo advierte que Nestorio, al separar entre la divinidad y la humanidad en Cristo, olvida «que en modo alguno es la naturaleza (sola) de la divinidad la que se hace presente en la sagrada mesa..., sino el cuerpo propio del Verbo». Así no es extraño el que para Nestorio sea «ínfima la utilidad del sacrificio incruento (*tês anaimaktou thysias*), porque no es posible consumir junto con la carne la naturaleza de la divinidad»⁹⁷. De ahí que Cirilo insista en que «somos santificados espiritual a la vez que corporalmente», pues «no nos es dado comer aislado lo incorpóreo». Y en el Anatematismo 11, después de recalcar que la carne de Cristo es vivificadora, no por la mera inhabitación divina sino «porque es propia del Verbo, que puede vivificarlo todo», declara a continuación que «hacemos oblación en las iglesias del sacrificio santo, vivificador e incruento (*ten hagian kai zôopoion kai anaimakton thysian*)». Pues el cuerpo y la sangre que ofrecemos «no lo son de un hombre ordinario, igual a nosotros», sino que son «cuerpo propio y sangre del Verbo, que vivifica todo; ya que la carne ordinaria no puede vivificar» (cf. Jn 6,63), mientras que Jesús dice: «el que me coma vivirá por mí» (Jn 6,57)⁹⁸. Por eso tampoco es suficiente el que Cristo nos vivifique dándonos su Espíritu, sino que es preciso comulgar con su propia carne⁹⁹; pero ésta no será vivificadora «si se trata de (la de) un mero hombre, honrado sólo con el apelativo de Cristo, y que tiene una persona que no es la del Hijo (*gymnon hyou prosôpon*)»¹⁰⁰.

Como puede apreciarse, las controversias cristológicas obligan a centrar toda la atención sobre la persona de Cristo y su sacrificio, olvidando el sacrificio de la Iglesia incorporado a aquél. En este contexto Cirilo recalca como novedad específica del sacrificio incruento eucarístico la realidad de la carne entregada en la muerte, pero a la vez vivificada (por la resurrección) y vivificadora (por la encarnación). Valga como resumen el pasaje siguiente: «Anunciando la muerte, según la carne, del unigénito Hijo de Dios —esto es, de Jesucristo—, y confesando su resurrección de entre los muertos y su ascensión a los cielos, celebramos en la Iglesia el culto incruento (*tên anaimakten latreian*)» y somos santificados «por la participación de la carne y sangre de Cristo. Pero no la reci-

⁹⁶ CIRILO ALEJ., *Adv.Nest.* 6 (PG 76,205CD).

⁹⁷ CIRILO ALEJ., *Adv.Nest.* 4,6 (PG 76,200-201. Sol II,716-718).

⁹⁸ CIRILO ALEJ., *Anatm.* 11 (PG 76,312AB. SCHWARTZ 5,281. Sol II,721).

⁹⁹ CIRILO ALEJ., *De recta fide*, 38 (PG 76,1189B. Sol II,726).

¹⁰⁰ CIRILO ALEJ., *Ad Aug.* (PG 76,1281B. SCHWARTZ 5,95. Sol II,730).

bimos como carne ordinaria, en modo alguno; ni siquiera como carne de un hombre santificado y asociado al Verbo por unión de dignidad, o que hubiera sido agraciado por la inhabitación divina, sino que la recibimos como carne verdaderamente vivificante y propia del mismo Verbo»¹⁰¹.

b) En el ámbito *antioqueno*. Citemos en primer término a algunos escritores de la Iglesia de Siria. Afraates († 345) recuerda que Malaquías «predijo que los gentiles habían de ofrecer oblaciones puras»¹⁰². Pero sobre todo Efrén el Sirio († 372) contrapone los «sacrificios de animales» al «sacrificio de la víctima pacífica, Cristo, cordero que fue a la vez víctima y sacerdote» y que preparó en el pan y el vino «el sacramento del sacrificio de su cuerpo» y «de la oblación de su sangre»¹⁰³. Este nuevo sacrificio de Cristo prevalece sobre las «víctimas inmundas de los sacrificios» así como sobre «el hedor de los holocaustos»¹⁰⁴. Sin embargo en Efrén se encuentran a veces ciertas referencias a una «inmolación» de Cristo: «¿Quién vio al esposo inmolido en su convite; o alegre a la esposa con la muerte del esposo?»¹⁰⁵. Y habla, en otro contexto, de los que el domingo abandonan «a Cristo inmolido»¹⁰⁶.

Y ya en el marco estricto de la escuela *antioquena*, Epifanio de Salamina († 403) afirma que Cristo (en la eucaristía) es «sacrificado sin inmolidación (*thyteis athytos*) como Isaac, y padece sin pasión»¹⁰⁷. El adjetivo «*athytos*» caracteriza, en efecto, al culto cristiano «que tributa (a Dios) los honores que él quiere, sin sacrificio alguno (cruento)»¹⁰⁸.

Otro autor importante de esta escuela, Juan Crisóstomo († 398) resalta igualmente la realidad del sacrificio incruento. Pues nuestro pontífice, Cristo, «dispuso una mesa sagrada (*hagias trapezês*) para que rindiésemos un culto razonable, para que ofreciésemos un sacrificio incruento (*tên logikên anapherôn latreían, tên animakton prosperhôn thysian*), levantando nuestros corazones a lo alto»¹⁰⁹. Asimismo resalta el «sacrificio sin sangre» realizado por Abraham con Isaac (símbolo del Resucitado), pues «Abraham no ensangrentó la espada ni tiñó de rojo el altar; no sacrificó (*ethyse*) a Isaac, aunque realizó el sacrificio (*thysian*), recu-

¹⁰¹ CIRILO ALEJ., *Ep. Nest.* 17 (PG 77,113CD. Sol II,731).

¹⁰² AFRAATES, *Dem.* 16,3 (PS 1,766. Sol I,333).

¹⁰³ EFRÉN, *Himn. Az.* 2,14 (Sol I,351-352). Cf. T. J. LAMY, *Sti. Ephrem Syri Hymni et Sermones*, Malinas 1889, 1,575-578.

¹⁰⁴ EFRÉN, *Himn. Az.* 2,5,7 (LAMY, o.c., 1,575-578; Sol I,398).

¹⁰⁵ EFRÉN, *Himn. Igl. Virg.* 37,9 (LAMY, o.c., 3,158; Sol I,415).

¹⁰⁶ EFRÉN, *Serm. fin* 13 (LAMY, o.c., 3,158; Sol I,394).

¹⁰⁷ EPIFANIO, *Num. myst.* 5 (PG 43,516C. LAMPE 47).

¹⁰⁸ «Athytos thymais poiountes ha bouletai»: EPIFANIO, *Hom. Clem.* 7,3 (PG 2,220A).

¹⁰⁹ J. CRISÓSTOMO, *Hom. in Is* 6,3 (PG 56,138. Sol I,763).

perándolo vivo e incólume», porque lo que importa no es el hecho, sino el deseo del corazón: «no inmoló la mano, sino la voluntad; la espada no yuguló al hijo ni le cortó la cerviz, sino que realizó un sacrificio sin sangre (*thysia chôris haimatos*)». «Los iniciados en los misterios saben bien lo que queremos decir: por eso aquel sacrificio sin sangre (*thysia chôris haimatos*) es perfecto, porque es figura de éste (la eucaristía)»¹¹⁰. Junto con el sacrificio incruento, el Crisóstomo subraya —tal como es propio de la tendencia antioquena— la celebración memorial, y paralelamente una inmolación mística de Cristo: «al que fue clavado en la cruz hemos de verlo también nosotros como cordero inmolado y sacrificado (*amnon esphagmenon kai tethymenon*). Si bien destaca igualmente el sentido del banquete pascual: nos acercamos «a la mesa en que está el cordero... ya inmolado y consumado»¹¹¹. La «inmolación» del cordero es considerada más bajo la perspectiva del banquete memorial que la del mero altar.

De la misma línea es Teodoro de Mopsuestia († 428) quien, aunque no menciona el sacrificio incruento, habla de un «sacrificio espiritual». Una vez que cesó el sacrificio de la ley antigua en Jerusalén, fue sustituido por otro «sacrificio inefable y espiritual (*thysia aporretos kai logikê*)» celebrado ya en todas partes «en memoria de la pasión y la resurrección del Señor». Pues Jesús había hablado de un culto en espíritu y en verdad dirigido a un Dios que es espíritu (cf. Jn 4,21-23)¹¹².

De esta Escuela es también Teodoreto de Ciro († 460), que afirma de Cristo: es «sacrificado sin inmolación (*thyê athytôs*), distribuido sin dividirse, comido sin consumirse»¹¹³. Este «sacrificio sin sacrificio» intenta expresar (aunque en clave «nestorianizante») la singularidad del «sacrificio incruento». Sin duda late tras esta expresión la imagen del sacrificio de Isaac. Por otra parte, nos es otorgado «el sacerdocio según Melquisedec, y los que lo alcanzan ofrecen a Dios continuamente el sacrificio racional (*tên logiken thysian*)»¹¹⁴. Frente a Apolinar de Laodicea, que equiparaba el culto judío y el cristiano, ambos por igual agradables a Dios, Teodoreto niega esta posibilidad: no cabe coadunar los antiguos «sacri-

¹¹⁰ J. CRISÓSTOMO, *Paneg.Eust.Ant.* 2 (PG 50,601C).

¹¹¹ J. CRISÓSTOMO, *Hom.coem.* 3 (PG 49,397-398. Sol I,717-718), donde repite por dos veces el término *esphagiasmenos*. Cf. también *De prod.Iudae* 1,6 (PG 49,381. Sol I,706): «Cristo yace inmolado (*esphagmenos*)» en la eucaristía.

¹¹² TEODORO MOPS., *Com. Mal.* 3,3s (PG 66,621D-624A. Sol II,127). Al comentar Mal 1,10 recoge el texto al pie de la letra (*thysia kaihara*) (PG 66,605B).

¹¹³ TEODORETO CIRO, *Com. Ps* 62 (PG 80-1337B. Sol II,786).

¹¹⁴ TEODORETO CIRO, *Com. Jer* 33,18 (PG 81,676-677. Sol II,795). Un texto similar aparece en Eusebio de Cesarea (Sol I,288).

ficios, y la participación en los sagrados misterios»¹¹⁵. Por último, refiere Mal 1,11 al sacrificio «puro e incruento», pues «no consentiré que me sean ofrecidas víctimas (*thysias prosperesthai*), ya que de ello no se deriva utilidad alguna para nadie. Por eso a la vez que (Malaquías) vaticina la cesación del sacerdocio legal, predice el sacrificio puro e incruento (*tên katharan kai anaimakton thysian*) de la gentilidad¹¹⁶.

El «sacrificio sin inmolación (*athytos*)» reaparece en Gelasio de Cízico, quien (hacia el 475) escribe: «sobre la sagrada mesa está el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo (Jn 1,29), sacrificado incruentamente por los sacerdotes (*athytôs hypon tôn hieréon thyomenon*)» de modo que «tomando verdaderamente su precioso cuerpo y sangre, creemos que éstos son símbolos (sacramento) de nuestra resurrección»¹¹⁷.

3. LA TEOLOGÍA OCCIDENTAL DEL SIGLO IV EN ADELANTE

El primer autor occidental que emplea la expresión latina «sacrificium incruentum» en relación con la eucaristía es Ambrosio de Milán († 397). Y aunque utiliza la fórmula «immolatur Christus»¹¹⁸ (frecuente en la tradición latina, pero referida —como en los antioquenos, sobre todo en el Crisóstomo— al cordero, y en relación al banquete pascual), Ambrosio destaca con especial relevancia el sacrificio eucarístico como oblación de Cristo y de la Iglesia que tiene lugar en el altar celestial. Y así, aludiendo a la idea de «memorial», y mencionando la oblación no cruenta de Abel, Abraham y Melquisedec, define a la ofrenda eucarística como sacrificio «inmaculado, racional e incruento», en una plegaria que fue incorporada a la anáfora de la misa romana ya desde el siglo IV¹¹⁹.

¹¹⁵ TEODORETO CIRO, *Com. Ez* 48,35 (PG 81,1252-53. Sol II,796).

¹¹⁶ TEODORETO CIRO, *Com. Mal* 1,10 (PG 81,1965BC).

¹¹⁷ GELASIO, *Hist.Conc.Nic.* 2,31 (30),6 (PG 85,1317AB. GCS 28,110,5. Sol II,859). Cf. Lampe, 47 (voz «athytos»). El texto citado es atribuido por Gelasio al concilio I de Nicea.

¹¹⁸ AMBROSIO comenta Lc 1,11: «utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus, adistat angelus». Pues éste asiste «quando Christus adistit, Christus immolatur; etenim pascha nostrum immolatus est Christus (1 Cor 5,7)»: *Exp.in Lc* 1,28 (PL 15,1545B. CSEL 32,4,28. Sol I,523).

¹¹⁹ La oración dice: «Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis, et in coelum ascensionis, offerimus tibi hanc *immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam*, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae.» Y pide que la oblación sea recibida «in sublime altare tuum» por mano de los ángeles, «como recibiste el sacrificio de Abel, del patriarca Abraham y de Melquisedec»: *De sacram.* 4,6 (PL 16,464. Sol I,554). Este texto refleja los adjetivos «kathara, logiké, anaimaktos» aplicados a la «thysia» en la tradición oriental. Cf. también J. A. JUNG-MANN, *El sacrificio de la Misa*, Madrid 1951, 854s.

A finales del mismo siglo, Gaudencio de Brescia († 410) insiste también en el «sacrificio celestial»¹²⁰. La dimensión ascensional de la eucaristía hacia el «altar celestial», la función de los ángeles y la acentuación de la memoria, recuerdan la teología eucarística del Crisóstomo.

Agustín de Hipona († 430) nunca utiliza de forma explícita la fórmula «sacrificio incruento», aunque subraya la novedad del «sacrificio puro» en contraposición a los antiguos sacrificios cruentos¹²¹. Siguiendo la tradición occidental, no duda en hablar de inmolación de Cristo en la eucaristía, pero resaltando a la vez la «similitudo» (o la celebración simbólica, sacramental y memorial) de esa inmolación¹²². Y en un pasaje (que recuerda el de Atanasio, ya citado) alude al padre del hijo pródigo, que mandó sacrificar un ternero para el banquete, imagen de Cristo¹²³. Esta tendencia a hablar de «inmolación» en la eucaristía se va a acentuar aún más, en el Occidente, durante el período siguiente. Fulgencio de Ruspe († 532), refiriéndose a ciertos cristianos de filiación arriana, dice que, ante la cuestión «del sacrificio del cuerpo y la sangre de Cristo», «plerique soli Patri existimant immolari»¹²⁴. Fulgencio sostiene que el sacrificio debe ser ofrecido a la divinidad, y por ello al Hijo junto con el Padre¹²⁵. Ello hace que destaque menos el sacrificio de Jesús (ofrecido al Padre) y resalte en cambio el «sacrificio espiritual» de la Iglesia, cuer-

¹²⁰ GAUDENCIO menciona el «a Christo instituti sacrificii coelestis»: *Serm. de Ex. 2* (PL 20,859B; cf. 858-860). Acentúa la resurrección de Jesús.

¹²¹ AGUSTÍN habla del «tam magnum divinumque sacramentum, tan mundum et facile sacrificium» que ya no en Jerusalén, «sed a solis ortu usque ad occasum, sicut a propheta praedictum est, immolatur, et secundum novi testamenti gratiam Deo victima laudis offertur. Non adhuc de gregibus pecorum *hostia cruenta* conquiritur, non nunc ovis aut hircus divinis altaribus admovetur, sed sacrificium iam nostri temporis corpus et sanguis est ipsius sacerdotis»: *Serm. sacr. in die pasch.* 1-2 (PL 46,827A. Sol II,224-337).

¹²² «Nonne semel immolatus est Christus in seipso?» se pregunta AGUSTÍN. «Et tamen in sacramento... omni die populus immolatur, nec utique mentitur qui interrogatus responderit immolari». Pero esto acaece sacramentalmente, «per similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt»: *Ep.* 98,9 (PL 33,364A. Sol II,205).

¹²³ «Iussit occidi et vitulum saginatum: ut admitteretur ad mensam, in qua Christus pascitur occisus, cum ad corpus eius admittitur. Occiditur vitulus saginatus, quia qui perierat inventus est»: *Serm. de duobus fil.* 7 (Morin 260. Sol II,349).

¹²⁴ FULGENCIO, *Ad Mon.* 2 (PL 65,179C. Sol II,991-992).

¹²⁵ Actúan impiamente «qui Dei unigenitum Filium, Deum scil. verum, nec glorificare consentiunt, nec uno eodemque sacrificio pariter honorari permittunt»; *ibid.* (PL 65,180A). En cambio, «nos dicimus sacrificium non solo Patri, sed simul unum Patri Filioque offerri; illi autem Patri solo existimant immolari»: *Ad Mon.* 3 (PL 65,180C. Sol II,993). Por eso «quaeramus immolationis indicium» —dice— y tomando pie de figuras del Antiguo Testamento, y en especial de Isaac, afirma que la Iglesia «sic sacrificat Patri, ut simul omni sacrificet Trinitati»: *Ad Mon.* 4 (PL 65,182D). Pero es el «sacrificium corporis sui (del Hijo), quod offerimus»: *Ad Mon.* 6 (PL 65,184C).

po de Cristo, que coincide con la acción del Espíritu santificador y creador de comunidad por la caridad ¹²⁶. Por ello el sacrificio eucarístico es un «sacrificio de comunión» que coincide con el ser y el actuar de la Iglesia misma en cuanto «ofrenda viva, santa, grata a Dios» (Rom 12,1) ¹²⁷. La Iglesia, pues, no sólo participa del sacrificio, sino que ella misma es el sacrificio; un sacrificio y una oblación que comienzan ya en la vida cristiana por el bautismo y que se consuman en la eucaristía ¹²⁸. Fulgencio no utiliza nunca la expresión «sacrificio incruento», aunque éste está implícito en el sacrificio «espiritual», de comunión (y por ello de «inmolación», aunque mística).

No obstante, a partir del siglo VI, se impone una mayor acentuación de la presencia del sacrificio personal de Cristo en la eucaristía y su equiparación con la inmólación de la cruz. El Señor se ofrece ahora —como entonces— para la remisión de los pecados (de vivos y difuntos). Más que el sacrificio de la Iglesia (incorporado al de Cristo y en comunión con él —por el sacramento del banquete—), la eucaristía es el sacrificio de Cristo que «se inmola» en la Iglesia. Así Primasio de Hadrumento († 552) ¹²⁹. A su vez Casiodoro († 583), habla de inmólación de Cristo, aunque contraponiendo la sangre de las víctimas en el sacrificio judío a la inmólación del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía ¹³⁰. Estos autores nunca utilizan la fórmula «sacrificio incruento».

¹²⁶ Sofonías predice «novi quoque tempore testamenti spiritalis hostias non Patri tantum sed etiam Filio a fidelibus offerendas»: *Ad Mon.* 5 (PL 65,183B. Sol II,995). El Espíritu adviene «ad sanctificandum totius ecclesiae sacrificium», haciéndolo espiritual: *Ad Mon.* 9-10 (PL 65,187-188. Sol II,999-1000).

¹²⁷ El que los herejes «spiritalis sacrificium fiant, caritas Dei facit quae diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Solius itaque catholicae veritatis et communionis sacrificium, Deus libenter accipit», pues al conservarla en la caridad, por el Espíritu, «ipsam ecclesiam sibi gratum sacrificium facit». Por eso ésta implora la gracia «spiritalis caritatis accipere per quam se poscit hostiam vivam, sanctam, Deo placentem iugiter exhibere». «Solius enim ecclesiae Deus delectatur sacrificiis, quae sacrificia Deo facit unitas spiritualis»: *Ad Mon.* 11-12 (PL 65-190-192C. Sol II,1003-1004).

¹²⁸ Pues los miembros del cuerpo de Cristo son «non solum ipsius sacrificii participes, sed ipsum sanctum sacrificium... dum eos iubet vivam hostiam seipsos Deo, humiliter exhibere» (cf. Rom 12,1; 1 Pe 2,5): *Ep.* 12,11,24 (PL 65,390D. Sol II,1005).

¹²⁹ PRIMASIO habla del sacrificio «quod in ecclesia nunc sollemniter immolatur»: *Com. Apoc.* 3,11 (PL 68,870B. Sol II,1141).

¹³⁰ Los cristianos «non sanguine pecudum aut victimarum consuetudine congregandos (esse), sed immolatione scil. corporis et sanguinis sui quae humanum genus, toto orbe celebrata, salvavit»; pues el rito de la sangre de las víctimas «qui tunc copiosus in sacrificiis fundebatur», «Christo Domino veniente, mutatus est»: *Com.Ps.* 15,4 (PL 70,113BC. Sol II,1107).

Gregorio Magno († 604) resaltaré más todavía la «víctima (*hostia*) inmolada» en el altar: el sacrificio de Cristo se ofrece de manera especial por los difuntos como «hostia placationis» o de propiciación por el pecado¹³¹. Desde esta perspectiva no duda en resaltar el carácter sacrificial de la misa, insistiendo en la inmolación o en el sacrificio de la víctima salutífera¹³². Reconoce al Resucitado como ya inmortal, pero a la vez afirma que Cristo «de nuevo se inmola por nosotros» en una especie de reiteración del sacrificio de la cruz¹³³. Es verdad que alude también a una inmolación mística, sacramental, que «imita» la pasión de Cristo, a la vez que insiste en la vida cristiana como inmolación por la que «damos muerte» a nuestras pasiones, mortificándonos nosotros mismos junto con Cristo¹³⁴.

Citemos por último, en el ámbito occidental, a Isidoro de Sevilla († 636), que habla de un «tempore sacrificii» (en la misa): y «se llama sacrificio, como algo hecho sagrado, porque se consagra con preces místicas en memoria para nosotros de la pasión del Señor»¹³⁵. Tampoco utiliza el término «sacrificio incruento». En cambio defiende una cierta equiparación entre la inmolación antigua y el sacrificio de Cristo, si bien manteniendo la tensión figura-realidad y resaltando la inmolación del

¹³¹ Abundan en GREGORIO MAGNO estas expresiones: «oblatae fuissent hostiae pro eius animae absolute» y «oblata a nobis hostia sacra quantum in nobis valeat solvere ligaturam cordis»: *Hom.Ev.* 37,8 (PL 76,1279BC. Sol II,1179). Y habla de un obispo «cui mos erat quotidianas Deo hostias offerre», de manera que «Deo hostiam placationis immolaret»: *ibíd.*, 9 (PL 76,1279C. Sol II,1180).

¹³² El libro de los «Diálogos» habla con frecuencia de los difuntos por cuya absolución se realiza la «immolatio sacrae oblationis» o el «sacrificium victimae salutaris». Por un muerto «Deo omnipotenti hostiam sacrae oblationis immolavit», pues le puede salvar la «víctima sacrae oblationis»: *Dial.* 4,55,57 (PL 77,417C.421B.424C-425A. Sol II,1186.1191-93).

¹³³ Aunque Cristo «resurgens a mortuis iam non moritur et mors illi ultra non dominabitur (Rom 6,9), tamen in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur»; pues en la eucaristía «eius... corpus sumitur, eius caro... partitur; eius sanguis non iam in manibus infidelium sed in ora fidelium funditur»: *Dial.* 4,58 (PL 77,425CD. Sol II,1194-95).

¹³⁴ Este «sacrificium», «passionem unigeniti Filii semper imitatur»: *Dial.* 4,58 (PL 77,425D. Sol II,1196). Es necesario «quotidiana Deo lacrymarum sacrificia, quotidianas carnis eius et sanguinis hostias immolare»: *ibíd.* (PL 77,425C. Sol II,1194). Por eso es preciso que en el sacrificio eucarístico «nosmetipsos Deo in cordis contritione mactemus, quia qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus. Tunc ergo vere pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus»: *Dial.* 4,59 (PL 77,428A. Sol II,1197).

¹³⁵ ISIDORO, *Etym.* 6,19,4 y 38 (PL 82,252B.255B. Sol II,1208.1209). Sobre el sacrificio eucarístico en Isidoro, cf. R. SCHULTE, *Die Messe als Opfer der Kirche*, Münster 1959, 16-50.

cordero para el banquete pascual¹³⁶. Llega a hablar de la eucaristía como «holocausto», y de una «mactatio», referida a Cristo¹³⁷.

VI. EL ULTIMO PERIODO DE LA PATRISTICA ORIENTAL

El Oriente mantiene la expresión «*anaimaktos thysía*». Así —en el ámbito antioqueno— Eustratio († 582), en su biografía del patriarca Eutiques, compara a éste con Job, que ofrecía a Dios, por sus hijos, «sacrificios de becerros y machos cabríos», mientras aquél «por pueblos innumerables, ofrece a Dios el sacrificio incruento (*tên anaimakton thysían*), que sin partirse es distribuido cada día (*ameristôs merizomenên*)»¹³⁸. Por otra parte el historiador Evagrio Pónico, al describir la basílica de Santa Sofía de Constantinopla, alude al lugar «de la oblación del sacrificio incruento (*tês anaimaktou thysias*)»¹³⁹. A su vez Sofronio de Jerusalén († 639) menciona a unos cristianos que, a punto de sufrir el martirio, están «junto al altar de Cristo, ofreciendo el sacrificio incruento (*tên anaimakton thysían prospheontes*)»¹⁴⁰. Anastasio el Sinaíta († hacia el 700) usa con frecuencia este término. Así alude a los fieles que se impacientan y bostezan cuando «el que ofrece el sacrificio incruento (*tên anaimakton thysían*) se alarga un poco»¹⁴¹. El sacerdote ofrece por otros «el sacrificio incruento (*tên anaimakton thysían*) al Señor»¹⁴². En otro pasaje habla del sacerdote que, «después de la consagración del sacrificio incruento (*hagiasthênai tên thysían ekeinen tên anaimakton*), eleva el pan divino y lo muestra a todos»¹⁴³. Pero «aunque sea un ángel el que ofrezca el sacrificio incruento (*prospheôn tên anaimakton thysían*)», de nada aprovecha si nos acercamos indignamente. Estos textos, por una parte, producen la impresión de que nos hallamos ya ante una fórmula estereotipada: el «sacrificio incruento» es una forma corriente de desig-

¹³⁶ En la antigua ley «*pecoribus immolatis, carnis et sanguinis hostiae offerebantur; hic sacrificium carnis et sanguinis Christi offertur, quod per illa animalia figurabatur; illic ex carne agni pascha celebratur, hic pascha nostrum immolatus est Christus, qui est verus agnus immaculatus*»: *De diff.* 2,33,125 (PL 83,89D. Sol II,1215).

¹³⁷ Cristo, en la Iglesia, «*mactavit sui corporis hostias*» y «*miscuit vinum sui sanguinis in calice sacramenti divini, et praeparavit mensam, hoc est, altare Domini*»: *De fide cath.* I,27 (PL 85,535-536. Sol. II,1219).

¹³⁸ EUSRATIO, *VitaEut.* proem. 3 (PG 86,2277AB).

¹³⁹ EVAGRIO ESCOLÁSTICO, *Hist.Ecl.* 4,31 (PG 86,2760B).

¹⁴⁰ SOFRONIO, *Mirac. de martyr.* 38 (PG 87,3569B. Sol. II,1257).

¹⁴¹ ANASTASIO, *Serm. syn.* (PG 80,829A, Sol II,1297).

¹⁴² *Ibid.* (PG 80,842A. Sol II,1306).

¹⁴³ *Ibid.* (PG 80,847-848. Sol II,1309).

nar la eucaristía¹⁴⁴. Por otra parte, en estos textos parece resaltar más el sacrificio personal de Jesús, que es ofrecido por el presbítero en favor de otras personas, que la incorporación de la Iglesia al sacrificio de Cristo. Es decir, más que un sacrificio de comunión (vinculado al banquete) —como algo específicamente cristiano—, nos hallamos ante una acentuación del sacrificio expiatorio (que de algún modo reitera el de la cruz) y por ello con una cierta absolutización del «altar».

Por último, Juan Damasceno († 749) alude a un nuevo sacerdocio y a una mesa mística, prefigurados en Melquisedec. Y éste es «el sacrificio puro y evidentemente incruento (*hê kathara thysía kai anaimaktos*), que el Señor predijo por el profeta que le sería ofrecido desde el orto del sol hasta el ocaso»¹⁴⁵. Con este pasaje puede darse por clausurada y resumida la gran tradición patrística.

Sirva de colofón a este estudio un pasaje del P. Alfaro en el que, con sumo acierto, destaca la oblación incruenta y «celestial» del Resucitado: «Cristo, al pasar por la muerte a la vida inmortal, en el acto de entregarse totalmente a Dios por nosotros, mantiene para siempre este acto en la oblación perpetua de sí mismo ante Dios por los hombres. Esta oblación irrepitable de Cristo, cumplida en la cruz y perpetuada en su resurrección, es la que se actualiza y toma expresión visible en la eucaristía», pues «la resurrección de Cristo constituye la fase última de su oblación sacerdotal, y le confiere el sentido de lo único, irrepitable y perfecto»¹⁴⁶. Con esta cita concluye este trabajo, que intenta ser un cálido y sincero homenaje al profesor insigne que ha enriquecido la reflexión teológica con importantes aportaciones y que, con su prolongado magisterio, ha contribuido en gran medida a iluminar y a esclarecer los caminos de la Iglesia contemporánea.

Universidad Pontificia Comillas.
Madrid.

¹⁴⁴ *Ibíd.* (PG 80,848B. Sol II,1311). La fórmula «*prospherein tèn anaimakton thysían*» aparecía ya en Isidoro de Pelusio y en Sofronio. Quizá un signo más de una expresión estereotipada.

¹⁴⁵ J. DAMASCENO, *De fide orth.* 4,13 (PG 94,1149-52. Sol II,1334). Cf. también *ibíd.* (PG 94,1149 C. LAMPE 659). Así como *Vita Barl.Ios.* 12 (PG 96,968A).

¹⁴⁶ J. ALFARO, *Eucaristía y compromiso cristiano por la transformación del mundo*, en *Cristología y Antropología*, Madrid 1973, 515.

